

GRANICE GLOBALIZACJI

Jestem skłony twierdzić, iż nigdy nie zdołamy się porozumieć, co do tego czym jest globalizacja. Wielość głosów oraz pomieszanie języków i perspektyw badawczych, jakie wydaje się panować w tym zakresie, nasuwa na myśl biblijną przypowieść o wieży Babel. Nikt jednak nie zamierza z tego powodu porzucać uczestnictwa w budowie owej jednej z największych intelektualnych konstrukcji końca XX i początków XXI wieku. Sądzę przeto, iż aby powiedzieć cokolwiek sensownego na temat globalizacji, zacząć trzeba od sprecyzowania o czym będzie tu mowa. Otóż najpierw i przede wszystkim globalizację uznaję za „termin”. Warto od razu zwrócić uwagę na łaciński źródłosłów wyrażenia „termin”, czyli *terminus* oznaczający „słup graniczny”, „koniec”, „cel ostateczny”. I tak w obszarze nauki, jak i poza nim, ustalane w sposób arbitralny znaczenia terminów winne zawsze odznaczać się ścisłością — być do-określanie. Wyznaczanie zakresu zastosowania oraz powszechność i wyrazistość użycia są to podstawowe kwalifikacje bodajże każdego terminu. Także w naszym przypadku niezbędna jest zatem definicja, czyli zdanie bądź zespół zdań odpowiadających na pytanie „co to jest globalizacja?”. Definicje mają oczywiście za zadanie w sposób możliwie najbardziej jednoznaczny scharakteryzować dany przedmiot, co czynią zazwyczaj przez określenie atrybutów tylko mu przysługujących — cech wyróżniających go pośród wszystkich innych obserwowanych zjawisk. Główny problem, jaki wydaje się sprawiać termin globalizacja, jest tego rodzaju, iż raczej trudno przy rzeczonyj wielkiej różnorodności podejść i opisów podać adekwatną definicję, w ramach której udałoby się zawrzeć prymarne własności dystynktywne całości oznaczanego obszaru. Ograniczyć wypada się tu zatem wyłącznie do stwierdzenia, że globalizacja to szeroko wykorzystywany, aczkolwiek niedający się jasno zdefiniować termin. Można jednak zapytać o najbardziej rozpowszechnione rodzaje jego użycia. Pomijając fakt, iż wielu badaczy w ogóle nie podejmuje wysiłku wyjaśnienia czy sprecyzowania, co dokładnie ma na myśli pisząc o „globalizacji”, to cała różnorodność (bogactwo) treści kryjących się za naszym terminem trudna jest do konceptualizacji. Niemniej, nie rozwijając tu szerzej kwestii statusu ontycznego zjawisk i rozważań nad

pytaniem, czy chodzi o konstrukt poznawczy czy o „doświadczaną przez ludzi rzeczywistość”, wymieńmy przede wszystkim takie odniesienia znaczeniowe tego terminu, jak sposoby myślenia, tożsamości, wiedza, stosunki oraz systemy władzy, komunikacja, struktura produkcji i wymiany dóbr czy usług, mechanizmy i czynniki sprawcze zmian społecznych, przebieg i rodzaj transformacji, ich szerokość i oddziaływanie, egalitarność i elitarność. Dodajmy do tego objaśnienia kierunków diagnozowanych procesów ujmowane za pomocą takich kategorii, jak np. uniwersalizacja, hybrydyzacja, liberalizacja, westernizacja. Następnie wspomnieć trzeba o mnogości obszarów, w których identyfikuje się różne przejawy globalizacji. Do często wymienianych należą zwłaszcza komunikowanie się, podróżowanie, produkcja, rynki zbytu, pieniądz, finanse, organizacje, wojskowość, prawo, ekologia i sfera świadomości, rozumiana jako kolektywne wyobrażenia i znaczenia o zasięgu światowym (Scholte 2006, 83). Za nimi zaś stoją symbole, wartości, idee, wierzenia, rytuały, zabawy, style życia. Wyliczać dalej można by tu długo, zapytać wypada jednak, co łączy ze sobą te zjawiska. Otóż odpowiedź przynosi ich procesualny charakter, czyli fakt, iż zawsze mają swe miejsce w czasie i przestrzeni, wydarzają się „kiedyś” oraz „gdzieś”. Właśnie te dwie wielkości, miary, relacje czy wektory stanowią najbardziej o naturze globalizacji. Jeśli rzeczywiście istnieje przedmiot (czyt.: zespół fenomenów) dla którego opisu potrzebne było wprowadzenie i stosowanie omawianego terminu, to kryteria naukowej rzetelności wymagają przynajmniej jego wskazania — ostensji bądź pojęciowo konstytuującego wyróżnienia obiektu. W przeciwnym razie ze względu na niewspółmierność pojęciową języków narażamy się na całkowity brak wzajemnego zrozumienia, chaotyczność, przypadkowość debaty. Za minimum wypada uznać zorientowanie opisywanych oraz diskutowanych elementów (lub też struktur) ludzkiego uniwersum historycznie i terytorialnie. W perspektywie powyższego zasadnicze okazją się takie pytania jak te: czy termin „globalizacja” charakteryzuje kondycję naszych czasów, czyli nowoczesności bądź „późnej nowoczesności” i dla jej nazywania winien być zarezerwowany? Czy też może należy posługiwać się nim szerzej, ukazując również źródła współczesności, jej zapowiedzi, echa, stadia, fazy wcześniejszego rozwoju? Ewentualnie cofać się jeszcze dalej — właściwie w nieskończoność — widząc także w najbardziej odległych epokach niemal wszystko, co miałby skrywać termin „globalizacja”? Jeśli natomiast idzie o „przestrzeń” to, czy jest w niej miejsce dla kartografii, punktów, linii, granic, marginesów? Czy raczej przestaje być

ona wyznaczalna, dzieląca, otwiera się totalnie albo wręcz zanika? Możliwych rozwiązań tych kwestii w obrębie nauki jest kilka.

Dla urodzonego w Indiach, ale akademicką karierę rozwijającego na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych antropologa kulturowego Arjuny Appaduraia, Amerykanina, Hindusa, imigranta, kosmopolity nader wyraźnie zafascynowanego dynamicznymi zmianami obrazu świata, który sam stale przemierza, termin globalizacja obejmować może tylko i wyłącznie teraźniejszość. Oznacza tedy nowe stadium, w jakie od dwóch-trzech dziesięcioleci wkracza ludzkość. Jako że przestrzeń i czas dane nam w doświadczeniu w sposób bezprecedensowy, radykalnie i dramatycznie zrywają z przeszłością, swą diagnozę współczesnej kondycji świata Appadurai określa mianem „teorii przełomu”. Największą rolę zdają się tu odgrywać media elektroniczne oraz migracje, ustanawiające całkowicie odmienne od tradycyjnych typy relacji międzyludzkich oraz inne rodzaje tożsamości. Píše on, iż „mniej więcej od dwóch ostatnich dekad media i migracja uległy tak masowej globalizacji, że — by tak rzec — uaktywniły się na wielkich nieregulowanych transnarodowych obszarach” (Appadurai, 2005, 19). I jak dodaje: „Globalizacja skróciła dystans pomiędzy elitami, dokonała przesunięć w kluczowych relacjach między producentami i konsumentami, zerwała wiele powiązań między pracą a życiem rodzinnym, zerwała linie komunikacyjne pomiędzy efemerycznymi widowiskami a wyobrażonymi układami więzi narodowych” (tamże, 19-20). W toku znamionowanych przez niego procesów zniesione zostały właściwie wszelkie postaci dawnej homogeniczności kultur. To za sprawą wielkiej różnorodności wizerunków, scenariuszy i narracji obecnych w coraz szerzej dostępnym przekazie medialnym, rozerwaniu uległ formujący dotąd ogół naszego myślenia habitus. Na własne oczy widzimy, jak przestają istnieć granice jeszcze do niedawna decydujące o kształcie i treści danego nam życia. Dlatego też antropologia zmuszona jest szukać alternatywnych opisów, które wykraczają poza rozpowszechniony w niej obraz kultur, grup etnicznych oraz narodów jako monad, wysp, wyizolowanych kul. Zdaniem Appaduraia należy ostatecznie zerwać z myśleniem o kulturze według zdezaktualizowanych kryteriów terytorialnych. Zakwestionowaniu podlega więc tu już nie tylko jakakolwiek „ciągłość” czasowa, ale również podział czy struktura przestrzeni. Masowe migracje powodują erozję i prowokują dekonstrukcję geograficznego modelu rzeczywistości, co z kolei skutkuje takim jej „odwzorowaniem”, w którym systemy kulturowe z ich wartościami, symbolami, ideami, wierzeniami, zupełnie

swobodnie i niekontrolowanie przemierzają cały glob. W wyniku tego dochodzić ma do wielkich dyfuzji tak na poziomie osiągnięć technicznych, jak i tożsamości społecznych, a my wszyscy w tych procesach uczestniczący, stajemy się obywatelami świata.

Wydaje się jednak, iż współczesna antropologia, taka jak ta w wydaniu Appaduraja, z jednej strony radykalizuje tradycję myślową swej dyscypliny w zakresie owej monadyczności czy homogeniczności bytów, z drugiej zaś rozciąga na wszelkie przejawy dzisiejszego życia zmiany, jakie zachodzą raczej tylko w pewnych, aczkolwiek trzeba przyznać kluczowych, jego obszarach. Absolutyzuje ona tym samym własne doświadczenie nowości. Pomijając fakt, że w namyśle nad historią nauk humanistycznych już w *civitas humana* Dantego Alighieri doszukiwać by się można idei wspólnoty ludzkiej posiadającej ponadnarodowy (w obecnym rozumieniu tego terminu) charakter, to także i ci uczeni, którzy mieli bezpośredni wkład we wczesną refleksję na kulturą, jak Vico czy dajmy na to, łączony chyba najsilniej z ideą monad Johann G. Herder, nie zapominali bynajmniej całkowicie o „światowości”. Otóż żyjący na pograniczu Oświecenia (1668–1744) Giambattista Vico podkreślając wagę postępującego w ramach historii ludzkości samopoznania, przejawów tego fenomenu upatrywał zarówno w planie uniwersalnym jak i partykularnym. Był dla niego człowiek nie tylko istotą nieustannie tworzącą samą siebie w ciągłym procesie dziejowym, ale także istotą, której natura pozostaje stale zmienną. Owa historyczność natury, postrzegana nie jako postęp, lecz raczej jako rodzaj wzrostu (o przebiegu spiralnym), polegać miała na rozwoju języka, sztuki, religii i prawa. W tą ogólnoludzką wizję kultury Neapolitańczyk włączał jednak tezę, iż choć wszystkie narody czy społeczności z konieczności zmierzają ku jednemu wspólnemu celowi, to niemniej czynią to na odmienne sposoby, tym samym znacząco różnicując się od siebie w swych cechach. Tę kwestię „niepowtarzalności” (nie zaś całkowitej, nieprzekraczalnej odmienności) charakterów nacji czy wspólnot w aspekcie ich historyczności, ale i problematykę tego, co dla całego rodzaju ludzkiego jest wspólne, podjęli niebawem dwaj wielcy myśliciele niemieccy — Kant oraz Herder.

W pismach filozofa z Królewca znajdujemy rozważania dotyczące projektu antropologii jako dyscypliny badawczej. Określając jej wgląd w świat mianem teorii wiedzy o człowieku, rozróżnia on dwa jej typy: jeden z nich poddaje analizie kształt fizjologiczny istnienia ludzkiego, czyli by tak rzec wpływy nań przyrody, drugi natomiast stawia pytanie o „pragmatyczną” stronę życia. Właśnie ten ostatni, ujmując człowieka jako istot wolną,

stwarzającą samą siebie i autorefleksyjną, jest właściwy jako nauka filozoficzna i winien nawet zdaniem Kanta, stanowić fundament całej filozofii. W wykładzie *Logik. Einleitung III. Begriff von der Philosophie überhaupt* pisze on, że obszar filozofii w rozumieniu właściwym „obywatelowi świata” sprowadza się do następujących zagadnień: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę oczekiwać? 4. Czym jest człowiek? Na pierwsze pytanie udziela odpowiedzi metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia — a na czwarte antropologia. [...] wszystko to jednak można zaliczyć do antropologii, ponieważ trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego” (cyt. za: Martens, Schnädelbach, 1995, 478). Choć antropologia „pragmatyczna” staje się tutaj nauką pierwszą, to Kant akcentuje w swych teoretycznych rozważaniach przede wszystkim ową „światową” jedność ludzkiego gatunku, a tym samym pozostaje autor *Krytyk* wierny oświeceniowemu duchowi uniwersalizmu. Ale na owej drodze do nowoczesnej antropologii nawet osiągnięcia Herdera w pewnym stopniu uznać należy także za uzupełnienie czy też może rozwinięcie kantowskich idei światowego człowieczeństwa, a nie zaś, jak to ma często miejsce w dość jednostronnych interpretacjach, za ich radykalne przeciwieństwo. Wprawdzie podejmując refleksję na temat języka twierdził on, iż każda mowa wyraża w sobie ducha kultury, w której została utrwalona, tworząc tym samym tożsamość posługującego się nią „narodu” i *de facto* konstytuując ową wspólnotę przez wyodrębnienie jej pośród innych, jednak podtrzymywał równocześnie wizję jedności gatunku, podkreślając właśnie istotność wyróżniającej go cechy posiadania i przekazywania języka pozwalającego na nieustającą kreację i samodoskonalenie się człowieka oraz będącego podstawowym elementem przeobrażającym rzeczywistość społeczną. Całokształt rozwoju człowieczeństwa, podobnie jak u Vico, realizuje się za sprawą udziału wszystkich narodów czy też plemion. Można powiedzieć, że mimo dzielącego obu filozofów stylu myślenia i pisania ich tezy dotyczące kultury są poniekąd zbliżone. Również Herder przyjmował, że historia musiała zostać podzielona na wiele postaci pomiędzy liczne ludy, objawiając się w każdej części świata i we wszelkich epokach. W swych studiach historycznych łączył on uniwersalistyczny charakter owej ewolucji rodzaju ludzkiego z różnorodnością wydarzeń dziejowych (bądź sposobów życia) poszczególnych wspólnot narodowych. Świat okazuje się w tej wizji całością składającą się z rozmaitych indywidualnych form — mozaiką układającą się w jedno (co nie znaczny, że nie nacechowaną kontrastami). Podkreślał Herder wielość i heterogeniczności zjawisk:

„praktyczny intelekt rodzaju ludzkiego wyrósł wszędzie z potrzeb związanych ze sposobem życia, wszędzie też jest on kwiatem geniuszu ludów, synem tradycji i zwyczaju” (Herder 2000, 77).

Patrząc na dalsze dzieje antropologii, już jako zinstytucjonalizowanej (profesjonalnej) dziedziny wiedzy, trudno jest doszukać się kierunków, teorii, stanowisk badawczych, które zakładały/wykazywały istnienie „twardych”, nieprzekraczalnych granic, poza jakie nie mogą wyjść badane systemy kulturowe. Niezależnie czy chodziło o integrację związaną z sposobem funkcjonowania kultury lub — również w perspektywie synchronicznej — z obecnymi w niej relacjami strukturalnymi, czy też o analizy typu historycznego uwzględniające takie elementy jak choćby rozwój, zmiana, to całościowy obraz zawsze uwzględniał wpływy i oddziaływania zewnętrzne. Nie wyizolowywano sztucznie jakichś pojedynczych kompleksów kulturowych, stanowiących absolutnie odrębne i zamknięte jednostki, choć oczywiście kryteria terytorialne, czyli geograficzne oraz administracyjne odgrywały ważną rolę w identyfikowaniu przedmiotu dociekań antropologicznych. Idzie jednak o to, iż pewne zjawiska będące składowymi kultur uważano za względnie łatwo/szybko ulegające transmisji i adaptacji, inne zaś, stanowiące o specyfice grupy, społeczeństwa, narodu, uznawano za w mniejszym stopniu „przekazywalne”, trudniej rozpowszechniane i przejmowane. Fenomeny, które łączyły się ze sferą użytkowo-techniczną, a nawet jakości, wartości bądź symbole odnoszące się do organizacji porządku społecznego, migrowały w innym tempie i zakresie niż choćby określone elementy należące do zespołu przekonań religijnych, moralnych, politycznych, estetycznych. Tymczasem dziś uczeni tacy, jak Ulf Hannerz (1992, 2006) i Wolfgang Welsch (2004), jakkolwiek wychodząc od analizy odmiennych rodzajów zjawisk kulturowych, stawiają dość podobnie tezy, budujące radykalną opozycję przeszłości i teraźniejszości. W swych pracach głoszą oni, iż udziałem naszego doświadczenia jest totalne kurczenie się (zbieganie) przestrzeni w której żyjemy i zanik istniejących w niej dawniej granic. Akcentują przy tym wagę nie tylko swobodnego przepływu towarów, ale i konceptów, wyobrażeń, idei, stylów, wzorów zachowań. Wskazują na niemożliwość zlokalizowania pochodzenia owych elementów, zacieranie się podziałów oraz rozmywanie różnic we współczesnym świecie. Nieaktualna i bezproduktywna jest więc cała tradycja refleksji o kulturze wspierająca się na wierze w monady, wyspy czy zamknięte kule. Świat to jedna wielka ekumena lub też olbrzymia sieć wzajemnych powiązań.

Trudno całkowicie nie zgadzać się z powyższymi diagnozami, ale czy aby na pewno „wszystko” przenika „wszystko”? Czy każda wartość, symbol, jakość, przekonanie, praktyka występuje dziś „wszędzie” i dostępna jest „wszystkim”? Czy naprawdę we współczesnym świecie zaszły takie zmiany, iż nic porównywalnego nie było dane w doświadczeniu ludziom żyjącym we wcześniejszych epokach i dlatego termin globalizacja winien mieć zastosowanie tylko i wyłącznie w opisach naszej rzeczywistości?

Mówiąc więc o przestrzeni dotykamy problemu czasu. Propozycji tego, jak można lokować w dziejach globalizację znamy wiele. Są badacze skłoni mówić o dwóch procesach (lub niekiedy fazach) globalizacji. Należy do nich na przykład historyk Niall Ferguson, który początków nowoczesnego świata upatruje w rozwoju brytyjskiego imperium i dokonującej się wówczas rewolucji przemysłowej (2007). Inni, tacy jak dajmy na to amerykański publicysta Thomas Friedman, wymieniają trzy historyczne stadia globalizacyjne: epokę wielkich odkryć geograficznych i związanych z nimi podbojów, czas transnarodowego kapitalizmu (XIX i XX wiek) oraz obecną dobę informatyzacji i nowych technologii (2006). Kolejna grupa badaczy zajmujących się problematyką globalizacji, jak się zdaje w ślad za F. Braudem, poszukuje założeń systemu o światowym zasięgu w okresie narodzin włoskiego renesansu. Osterhammel i Petersson starając się dowieść, że zjawiska globalne nie są wcale czymś całkowicie nowym, rozciągają je na siedem wieków wstecz (2005). Janet Abu-Lughod wskazuje natomiast na istnienie wielkiej ekumeny obejmującej Azję, Europę i Afrykę, jeszcze przed epoką dominacji Europejczyków (1991). Jednak podobnie szerokie stosowanie terminu „globalizacja”, który został spopularyzowany w celu opisu zjawisk mających charakteryzować współczesność, może budzić wiele kontrowersji i wątpliwości. Co jest tu zagrożeniem? Oto w niekoniecznie uprawniony sposób, przenosimy dzisiejsze narracje w bliższą lub też dalszą przeszłość, projektując na nią zjawiska i procesy, jakie w niej samej nie miały odzwierciedlenia. Traci na tym przejrzystość diagnoz dotyczących obu epok — ceną za ciągłość dziejów jest rozmycie granic czasowych, błędne rozpoznanie przeszłości i zaprzeczenie swoistości tego, co obecne. Minionej rzeczywistości przypisujemy cechy czy też kategorie jej obce, a jednocześnie nie dostrzegamy specyfiki i dynamiki zmian, jakie zachodzą na naszych oczach. Ale czy musi to oznaczać radykalne zerwanie z kontinuum, czyli rozwiązanie które proponuje Appadurai, a pośrednio też Hannerz i Welsch? Niekoniecznie. Pewien zakres fenomenów teraźniejszości niewątpliwie określić trzeba jako *novum*, coś

bezprecedensowego. W tym bardzo obszernym zbiorze znajdują się elementy związane przede wszystkim z przepływem kapitału i strukturą własności, mechanizmami gospodarczymi, regulacjami prawnymi, polityką, komunikacją, technologiami oraz usługami (zob. Beck, 2005). I choć przekraczają one wszelkie granice i podziały, to jednak nie wypełniają całości przestrzeni, w jakich żyjemy. Świat przypominałby wielką okrągłą monetę mającą na awersie globus z ledwo zarysowanymi konturami oceanów a na rewersie mapę z tak gęstymi liniami granicznymi, że aż trudno było by je dostrzec... gdyby tylko był on płaski.

Literatura:

- Abu-Lughod, Janet; 1991, *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, New York
- Appadurai, Arjun; 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Kraków
- Beck, Ulrich; 2005, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, tłum. Jerzy Łoziński, Warszawa
- Ferguson, Niall; 2007, *Imperium. Jak Wielka Brytania zbudowała nowoczesny świat*, tłum. Beata Wilga, Warszawa
- Friedman, Thomas L.; 2006, *Świat jest płaski. Krótka historia XXI wieku*, tłum. Tomasz Hornowski, Poznań
- Hannerz, Ulf; 1992, *Cultural Complexity*, New York
- Hannerz, Ulf; 2006, *Powiązania transnarodowe*, tłum. Katarzyna Franek
- Herder, Johann Gottfried von; 2000, *Myśl o filozofii dziejów (wybór)*, Zenon Skuza (red.), Warszawa
- Osterhammel, Jürgen; Niels P. Petersson; 2005, *Globalization, a short history*, tłum. Dona Geyer, Princeton
- Martens, Ekkehard; Herbert Schnädelbach; (red.), 1995, *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa
- Welsch, Wolfgang; 1998, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. Roman Kubicki, Anna Zeidler-Janiszewska, Warszawa